



畧論小乘佛學

一、小乘佛學的形成發展

小乘佛學是指大乘興起到中期大乘發展這一時間與大乘並行發展的部派佛學。它的時間約為公元一五〇年到五〇〇年的三百年間。小乘一名，是大乘佛學成立並流行後對部派佛學的貶稱。梵文「薩那」，意譯為小，含有卑劣、下賤和道德上屬於「惡行」的意思。當然部派佛學是不會接受這一貶稱的。後來文獻上應用開了，這名稱被看作與大乘相對的一個派別，漸漸習以為常，終致「約定俗成」。現在使用「小乘」這詞，並不含有貶意，僅是表明在大乘學說流行以後，部派佛學還在繼續發展，不過由於受大乘思想的影响，學說有所轉變，出現了不少新說，這個新的發展階段，就稱為小乘佛學，以區別於部派佛學與大乘佛學。它的時間相當長，可說與初期大乘佛學相終始。部派佛學後來向大乘發展，從大眾部向中觀派（空宗）發展，從上座部向經量

部發展，進而向瑜伽行派（有宗）發展。研究小乘佛學，可以弄清當時大小乘交涉情況，其軌跡隱然可尋。

從歷史背景看，小乘佛學上接部派佛學，下延至過渡到大乘，前後三百五十年，歷經印度案達羅和笈多王朝。笈多王朝推崇婆羅門教，把梵語提高到國語的地位，但不排斥佛教，以後逐漸衰弱。五世紀中，白匈奴大舉入侵，西北印度失陷，笈多王朝退到了摩揭陀，不久即告覆滅。因此史學家們把小乘佛學的階段劃到五世紀止，雖然在這以後還有些部派仍然流行，但已不具舉足輕重的作用。這三百五十年中，小乘佛學發展了好幾派，主要有：說一切有部、經量部、正量部等，此外還有上座部，但因上座部的法藏系移去斯里蘭卡，對印度本土沒有代表性。另有大眾部，由於它的學說接近大乘，大乘學說流行後，它不受人注意了。因此這裏主要介紹有部、經部和正量部，上座部與大眾部就從畧

蔡惠明

了。

二、有部及新有部學說

說一切有部音譯薩婆多部，簡稱有部或一切有部。它是部派佛學的一個重要派別，約在釋尊示寂後三百年之際從上座部分出，在此後半個世紀內，又有法上、密林山等部從有部分說，所以也稱根本說一切有部。

有部以阿毘達磨爲立論依據，主張「法體恒有」，即把世間一切現象分爲有爲法和無爲法兩類。有爲法是因緣和合的產物，有生、住、異、滅的「四相」。有爲法有四種：表現物質現象的稱色法；表現生理或精神現象的眼、耳、鼻、舌、身、意六識的稱心法；各種心理作用的稱心所法；心、色之外具有生滅的各種現象，稱心不相應法。無爲法指非因緣和合，無生滅變化的各種現象。從以上五法又細分爲七十五法。有部認爲一切法皆有它的自性，是一種實在的有，不是由各種因素混合的假有。在「識身足論」中對補特伽羅（人我）作了否定，因爲沒有人我那就只能有五蘊了，而蘊是聚合的意思。原始佛教說人我是五蘊和合而成。這裏包含着過去有、現在有、未來有的意思。如以色蘊來說，就包含過去色、現在色、未來色。所以五蘊的形成本是實在有，不過說現在有，這是常識所承認的，而說過去、未來也是有，則不是一切部派都承認。有部却從否認人我出發，承認五蘊，因五蘊包含三世有，最後必然走到承認一切法有的地步。這就是一切思想構成的過程。

在部派佛學時期，有部分爲東西兩派，即東方的迦濕彌羅師和西方的犍陀羅師。東方師的主要代表人物是迦旃延尼子，著有

「發智論」，將佛經中要義用各種阿毘達磨作解釋，有釋文義的、分別法門的、抉擇性相的，破除異說的。內容充實，很是詳細。全論分八蘊即：雜、法、智、業、大種、根、定、見，把「阿含經」中內容相同的合併成八類，漢譯本初名「八犍度論」，玄奘重譯改爲「發智論」。此論會流行一時，迦旃延尼子門弟子又廣，在迦濕彌羅一帶都是東方師範圍。後來以「發智論」爲根本，引用六部論作補充，稱「六足論」，最後又綜合名家之言編成「大毘婆沙論」，取得代表有部的地位。

西方師創始人是法勝，他的觀點集中表現在所著「阿毘曇心論」中，它的範圍超過了有部的「法蘊」。因爲從古毘曇來看，法蘊只是九分之一而已。法勝之後爲耆長者、世友。與世友同時代的還有法救，他曾改訂過有部所傳的「法句經」；又有妙音和覺天的「毘婆沙論」，稱世友、法救、妙音、覺天爲「四評家」，指出在衆多的議論中這四家可作權衡的準則。他們的時代大致相同。另外還有個象護，傳說他爲迦膩色迦王國師，曾編「僧伽羅刹集經」，主要是記載佛陀在成道後四十五年傳教的安居地點和行事，對佛史研究很有參考價值。

在兩派中，東方師終於得勢，總結它的學說編爲「大毘婆沙論」，形成毗婆沙論師一派，得到貴霜王朝的支持。傳說此論爲「智度論說」，比較可信。因爲有部這一著作，對當時流行的說法，都會加以駁斥，而大乘經典此時已出了不少，如「般若經」是耆長者信奉的，其中就有所反映，但不明顯。由於大乘主張以大攝小，把小乘的說也吸收了，因此大乘包含小乘，等第小乘。在大乘經中對小乘學說的看法，一目了然。而小乘對大乘的態度就不一樣，它們不承認大乘，提出「大乘非佛說」作根本否定，

所以在小乘著作中就不能明顯反映。「大智度論」是大乘早期著作，又是明顯反對有部的，它的論點可與有部代表作「大毘婆沙論」相對照。如關於菩薩的看法，「智論」認為凡是「發心作佛」、「行佛之行」的人都可稱菩薩，並稱人人都可成佛。但「毗婆沙」却說，菩薩要經過三大阿僧祇積集相報業，過程極不簡單。因此他們批評當時的人勤輒以菩薩自稱，一施一戒，一行一定都是菩薩，未免「增上慢」了。但「智論」中却對有部把菩薩說成難之有難的思想，給予徹底的破斥。在對陣中，有部感到大乘不易應付，一方面集中力量，統一內部學說；另一方面就改組學說，以求適應。在世親的小乘著作「俱舍論」推出以後，象賢化了十二年時間，寫成二萬五千頌的「俱舍論」（即「順正理論」）對「俱舍論」作了評釋，它並非總破「俱舍論」，只是將「意朋經部」和批評「婆娑」的地方加以辯駁，駁得相當徹底。被認為是新有部說。它主要認為對於「有」的各種說法，由於毘婆娑師大都依據「發智論」，而該論本身對「一切有」就未說清楚，所以各家的說法無法取得一致。到「俱舍論」出，對各種說法加以總結，對「一切有」採用二教、二理的論證。象賢抓住二理之一「心不緣無法」的論點，對「一切有」作了重新檢對，並提出一番更正。同時他還發展了關於色法的「極微」理論等。這些新說，許多地方與勝論派無意中接近了。這是有部思想的一個轉折點。

三、經部和正量部的學說

經部又稱經量部、說轉部。它是部派佛教中最晚出的一個派別，主張在佛教三藏中應以經而不以律、論為正量或正確的認識根據，因而稱為經量部。它的特點是將外界一切事物的存在（蘊

）和認識對象（處）都認為是人們認識過程中的感覺材料，都是假名，只有人們認識才是事物固有的體性（界）。後世把佛學分為大乘與小乘，經部與毗婆娑就成為小乘的代表。毘婆娑代表了除經部以外的小乘，與它對峙的就是經部。它的根本典籍經和律已早佚，就是論中與根本毘婆娑同類著作也一無所存。現在只能從別的部位著作中推知它的一些傳承關係。

經部淵源於有部的譬喻師，始始人是北印度的鳩摩羅多（童受），但由譬喻師轉為經部，並建立本部學說的是室利羅多（勝受）。他曾在阿逾多造「經部毘婆娑論」，此書早已佚失，但主要內容尚保存在唐玄奘譯的「阿毘達磨順正理論」中。世親曾依經部學說撰成「俱舍論」，是研究經部學說的重要著作。它的學說雖淵源於說一切有部，但與有部的論點有很多不同的地方。經部主張：現在實有，過去、未來無體。這一基本論點是在接受大眾部的影響，並批判有部的過程中逐漸形成的。因而一般認為經部是小乘內部各派之間的辯難和大、小乘之間論戰的產物。經部和有部雖然都主張外界實在說，但它們的認識論却是有根本區別的。有部主張對象、感官、知識三者同時存在，並根據三者的相互關係而形成認識。而經部則從建立在剎那滅論基礎上的物心二元論出發，不承認三者間的相互關係與作用，主張認識即因果關係。對象為因，知識為果。法稱對此曾作過論證，認定原因必在結果之前，對象必在知識的一剎那之前。

根據經部的剎那滅論，既然對象與知識不能同時產生，那麼怎能認識對象呢？他們的回答是：對象是把自身形象投入知識的原因。顯然，經部並不認為人們能夠直接認識外界的對象，人們認識的只不過是對象在剎那間投入人們自己意識中的形象而已。

這裏所說的對對象的認識，也就是對自己意識的認識。法稱認為僅從感官、光、精神集中等各種原因中並不能獲得感性認識。同時，根據瑜伽行派所主張的等無間緣也無法說明這點，所以必須利用推理來尋求形成這些原因的原因。這個原因就是外界，它是可以用遮詮的方法來加以說明的。

從譬喻師到經部，它們的學說又有發展，承擔這發展工作的是重受的弟子訶梨跋摩（師子鎧）。他初信師說，以後覺得那些還是有部舊說，沒有擺脫「大毘婆娑論」的拘束，散漫支離，未得佛說的要領，遂離開老師到阿逾陀。當時那個地區部派佛學中僧祇一部已發展到多聞階段，學說規模擴大，不拘守宗派的見解，並採用了大乘的說法。訶梨跋摩在綜合性學風影響下，參加多聞部學習，最後寫成了「成實論」。「實」指四諦之諦，「成實」即成立四諦。四諦是佛說，原無再成的必要，但他認為各家對四諦的內容所說各異，因而他要成立四諦的確實所指。如他說苦諦是五取蘊，但對五蘊再作分析，色蘊四大是假，只有四塵（色、香、味、觸）是實（因聲塵是兩物相撞，有起有息，也不是實）。這種說法，既與舊譬喻說不同，也與有部之說對立。又如滅諦，他提出要經過三個次第，並相應地滅三類心：

一、滅假名心，即破人我。

二、滅實法心。滅人我剩下五蘊等。有部認為五蘊實有，不能破。舊譬喻師也承認名色實有，不能破。但「成實論」却認為名色中有實法，有假法，不管假實，一律要破，即法無我，破法心。

三、滅空心。先破假名心，再破法心，最後剩下的是空心，

「成實論」認為連這空心也要破。

這種說法，顯然不同於部派佛學通說，尤其是超出了有部，接近大乘「空亦復空」思想，但卻沒有擺脫小乘的局限性。因為訶梨跋摩把最後的滅空心只分為證涅槃和入滅盡定，以此作為最高的境界，這就與大乘空宗主張的無住涅槃相差太遠了。所以真諦稱「成實論」就是經部的著作，還有人說它是經部導師，都不恰當。不過，經部的心法緣境的「帶相」說和「自證」理論，對後世大乘學說確發生過影響。

正量部是犢子系分出的四部之一。它對犢子本宗的主張，如補特伽羅實有、業力不空等都有發展，又與大乘在學說體系中有相聯系，如初期大乘的「大般若經」中有五所知法，其中第五類是不可作決定說。正量部也是這樣分法，把補特伽羅歸在第五類，認為補特伽羅與五蘊是一是異不可定說。又如在講到界趣時，大乘一開始就講六趣，正量部也是這樣講，把阿修羅道歸為第六趣。由於正量部發展了犢子本系的學說，流行地區的條件較好，又與大乘關係密切，就使它在犢子部中佔有特殊地位，而且影響逐步擴大，發展到與犢子部並駕齊驅，甚至取犢子而代之。據義淨「南海寄歸傳」載，印度佛教有四大宗，正量部是一大宗，它下面再分四部。玄奘「大唐西域記」則把正量部看成與瑜伽行派相對的勁旅。可見在部派佛教時期，正量部已有取代犢子部的勢頭，到玄奘、義淨去印度時，它不僅已代替了犢子的地位，而且在印度整個佛學界形成不可忽視的一個學派。

大乘思想經龍樹、提婆組織後，對有為法主張非斷非常，不應偏執。業是有為法之一，它定有果報，在未受報前是相續存在

的。否則，報無從起。但還有「已受報的業是否存在」的問題。這類問題，部派佛教時常引起爭論，大乘認為要辯證地來分析：既不能看成是常，也不能看成是斷。這源出於大乘的「中道」理論。正量部受大乘思想影響，把業力歸為佛說的「不失法」。它以世俗借債立券作比喻，認為業力就像借債立字據一樣，性質上也不能說成斷或常，應是非斷非常。在整個過程中，有業必有報，而業的性質，是相續、轉變而有差別的。換句話說，一方面業確實相續下來的，應看成非斷；另一方面它又有轉變差別，應說是非常。正量部的這些說法，表明它受大乘的影響有所轉變。「中論·觀業品」引正量部一個頌：「雖空而不斷，雖有而不常，諸業不失法，此法佛所說。」這原是為批判正量部非斷非常的業券而引用的，認為說得膚淺蒙混，並有執着的地方，不如大乘的根據更確實、深刻，講得當理。但鳩摩羅什在翻譯「中論」時却忽畧這一點，以為這頌是論的正面文章，青目作「中論釋」時也未注意到。這顯然不是誤譯，而是正量部受大乘影響甚深，在文字表面上竟到如此相似的程度，以至羅什、青目也難以分辨了。

印度部派佛教與大乘佛教互相抗衡、勢均力敵的最初是說一切有部，以後就是正量部。正量部興起於龍樹、提婆時代，直到玄奘去印度時還很盛，如「慈恩三藏傳」載，玄奘痛破般若毘多之說，就是反映正量部與瑜伽學系關於所緣緣說法的不同。可惜般若毘多破大乘的原作和玄奘破他的論述均已失傳，彼此往返的議論無從查考。只留下唐代傳說謂正量部，般若毘多所破的是大乘所緣緣帶相義，而玄奘在曲女城無遮大會對他進行反破，並提出「真唯識論」。看來當時正量部破瑜伽學說，主要是所緣緣的一點，後來瑜伽行派陳那對所緣緣作過一步分析，當時正量部的

質難正中要害，所以曾傳說瑜伽學者對此沉默十二年，直至玄奘去印度才挽轉過來。實際上晚期大乘佛學所涉及的小乘佛學，也就是正量部。我們對大乘佛學要進行全面的研究，應當對正量部建立正確的認識，遺憾的是舊籍零落，難得其全，我們只能從比較研究中獲得一些參考性的資料。

四、歷史的經驗值得注意

印度佛教發展的歷史表明：事物的發展有它客觀的規律和歷史背景，離不開生、住、異、滅的四遷流相。原始佛教時期，聲聞象急求解脫，偏重實踐，忽畧悲心。部派佛教時期，由於對戒律的傳承和見解的不同，特別是對佛陀的看法有異，從上座、大象根本二部開始分裂到八部或二十部，其中又有分有合，經過多次反復。大乘佛教興起後，小乘佛教仍並行發展，各有千秋，勢均力敵。小乘佛學也經歷三百五十年，表現它有頑強的生命力，不能一筆抹煞。十三世紀印度佛教在本土消亡後，南傳上座部佛教和北傳大乘佛教仍在繼續流傳，以迄於今。歷史的經驗值得注意：大乘是在小乘基礎上發展的，而小乘學說受大乘影響也在改變，說明兩者有錯綜複雜的關係，不能自揚抑他，厚此薄彼。一切佛法原是適應眾生的佛法，它的淵源均出於釋迦如來的一代時教。我們應該客觀地、如實地加以總結和分析，尋找它的軌跡，以恢復佛教的純正，掀起整個佛法復興的高潮。大乘與小乘、南傳與北傳，既然都是佛陀教說，就應該互相尊重，不斷交流，取長補短，共同提高。我國是北傳大乘流行的國家，由於歷史原因，對南傳上座部缺乏認識和研究，應當補上一課。在「求大同，存小異」的原則下致力團結和穩定，這是當前佛弟子的共同目標！